

William Godwin y la deslegitimación de la sociedad liberal

RAQUEL SÁNCHEZ GARCÍA
Departamento de Historia Contemporánea
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

La Revolución Francesa dio pie a la famosa controversia entre los radicales británicos y Edmund Burke. Entre estos escritores se encontraba William Godwin, objetivo de este artículo. En tanto que crítico de la sociedad liberal, Godwin analizó el proceso de construcción del gobierno representativo y trató de diseñar una nueva sociedad basada en el individualismo y el anarquismo no violento. Es conocido como el padre del anarquismo filosófico. Ejerció una fuerte influencia en el romanticismo inglés y en el anarquismo pacifista europeo.

ABSTRACT

French Revolution caused the famous controversy between British radicals and Edmund Burke. One of these writers was William Godwin, objective of this article. As a critic of liberal society, he analysed the process of construction of the representative government and he tried to design a new society founded on individualism and non-violent anarchism. William Godwin is known as the father of philosophical anarchism. He had a strong influence on English romanticism and on pacifist European anarchism.

William Godwin (1756-1836) es un pensador político y social poco conocido en España que, sin embargo, ha tenido una importancia fundamental en la configuración del anarquismo anglosajón¹. No obstante, y al margen de las

¹ Entre los estudios dedicados a Godwin, destacaremos los siguientes: Castro, D., «Godwin y las paradojas de la igualdad», en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*,

apreciaciones que puedan hacerse de su obra bajo la perspectiva anarquista, hay que tener en cuenta que Godwin es ante todo un hombre del siglo XVIII que, desde un punto de vista crítico, está viendo nacer la sociedad industrial, y es precisamente ése el motivo por el que interesa estudiar su pensamiento al respecto. Toda su obra se enmarca en una polémica continuada con los teóricos de la sociedad liberal, teniendo como objetivo la deslegitimación de ésta para lograr su desaparición por medios pacíficos². Si bien la base de su crítica ha de partir del sistema de propiedad, cuestión ésta más conocida que ya hemos analizado en otro lugar³, Godwin establece una serie de principios de carácter político que fundamentan la nueva forma de organización social: los derechos y libertades del hombre y las teorías acerca de la formación del Estado.

LOS DERECHOS Y LAS LIBERTADES DEL HOMBRE

El pensamiento de Godwin en cuanto a este asunto resulta de un interés especial porque ofrece una perspectiva muy diferente de la de autores contemporáneos suyos; es en esta cuestión de los derechos y deberes del hombre en la que puede encontrarse la clave de la crítica a la sociedad de su tiempo, más incluso que en el análisis del sistema de distribución de la propiedad, porque al atacar la concepción liberal de los derechos del hombre, Godwin pone en tela de juicio el propio fundamento de la misma, abriendo camino a un ataque más profundo de las consecuencias derivadas de la implantación del sistema liberal-capitalista. Aquí se encuentra también uno de los elementos principales que permiten interpretar los argumentos de Godwin desde una perspectiva anarquista. La cuestión comienza a ser esbozada en *Political Justice*, donde se relaciona con una crítica más general a

n.º 14, 1993, pp. 83-97; Sánchez García, Raquel, «La influencia de William Godwin en el romanticismo inglés», en *Epos. Revista de Filología*, U.N.E.D., vol. XV, 1999, 363-376. Locke, D., *A fantasy of reason: the life and thought of William Godwin*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1980; Marshall, P. H., *William Godwin*, Yale University Press, Londres 1984; Rosen, F., *Progress and Democracy. William Godwin's contribution to political philosophy*, Garland Publishing, Londres 1987; Woodcock, G., *William Godwin. A biographical study*, Porcupine Press, Londres 1946.

² Desde *Enquiry concerning political justice* (1793), nacida en el debate que sobre la Revolución Francesa inició Burke, hasta *Of population* (1820), obra que surgió con el fin de rebatir a Malthus en la polémica sobre las leyes de pobres (sobre esta cuestión: Rosen, F., «The principle of population as Political theory: Godwin's *Of Population* and the Malthusian controversy», en *Journal of the History of Ideas*, n.º 31 1970, pp. 33-48).

³ Sánchez García, Raquel «Aspectos económicos del pensamiento de William Godwin», en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.º 16, IX-XII 1993, pp. 159-193.

toda la sociedad en periodo de transición económica, para alcanzar en *Of Population* un objetivo mucho más claro: la ya citada concepción del papel del individuo en la sociedad comercial, basada en los principios establecidos por el derecho natural racionalista y tamizada por la doctrina económica del *laissez faire*. A fin de cuentas, la crítica de Godwin vendría a ser la puesta en duda del sistema de derechos individuales fundamentados en la naturaleza humana que, al margen de toda normatividad, conforman la sociedad contemporánea.

La teoría de los derechos y deberes del hombre elaborada por Godwin se apoya en dos principios fundamentales: el principio de utilidad y el principio de moralidad. El utilitarismo ha sido empleado para defender tesis totalmente opuestas, por lo que, con frecuencia, el uso del término resulta un tanto ambiguo. En el caso que nos ocupa, autores como Touchard prefieren hablar de una especie de newtonismo moral. Para Godwin, el utilitarismo que se desprende de su concepto del deber, puede ser entendido como un determinismo ético que define el deber como la mejor aplicación posible de las habilidades de cada persona en cada momento y en cada situación determinada:

«Duty is that mode of action on the part of the individual which constitutes the best possible application of his capacity to the general benefit. The only distinction to be made between what was there adduced upon the subject of personal virtue, and the observations which most aptly apply to the consideration of the duty consists in this: that, though a man should in some instances neglect the best application of his capacity, he may yet be entitled to the appellation of virtuous; but duty is uniform, and requires of us that best application in every situation that presents itself»⁴.

En cuanto al principio de moralidad, Godwin habla de la existencia de una disposición virtuosa en la realización de las acciones que se explica por el continuado proceso de formación e información del individuo acerca de las causas, modos y consecuencias de los actos que desarrolla, distinguiendo, por tanto, entre el sentido moral y el sentido legal de la obligación. Resulta un tanto difusa esta comprensión de la moralidad de las acciones, ya que si seguimos los pasos de su razonamiento, la disposición virtuosa es presentada como: «... application originate in a self-moving power, or the irresistible

⁴ Godwin, W., *Enquiry concerning political justice and its influence on modern moral and happiness* (en adelante *Political Justice*), Pelican Classics, Londres 1978, p. 190 (basada en la tercera edición de 1797).

impulse of motives and considerations presented to the understanding»⁵, acabaremos viéndonos obligados a reconocer la existencia en su pensamiento de un clarísimo relativismo moral, en la misma línea de la crítica que planteó Hegel al imperativo categórico kantiano cuando lo acusó de justificar como moralmente bueno cualquier tipo de conducta en función de su carácter formal⁶. En este sentido, podemos establecer una conexión entre Godwin y Kant desde el momento en que para ambos es muy claro el carácter determinante del derecho en la conducta del individuo. Esta observación pone de manifiesto la gran cuestión que ocupó al derecho en los siglos XVII y XVIII, e incluso en la actualidad, sobre si es posible identificar civilización con reconocimiento de los derechos (es decir, si son puras convenciones) o si los derechos son innatos al individuo⁷.

Godwin analiza este asunto desde su particular punto de vista. No existen para él principios originarios en los hombres, las cualidades morales de cada uno tienen causa en función de sus percepciones (la influencia de Locke es aquí clarísima). Pero por otra parte, establece la necesidad de que exista la facultad de aplicar una misma regla de justicia que rija la actuación de los hombres, y que se llame igualdad moral⁸. En el terreno de los derechos y deberes, la igualdad moral se sitúa en el plano de los futuribles, ya que su objetivo es perfeccionar el espíritu del hombre para suprimir las desigualdades arbitrarias. En última instancia, de lo que se trata es de buscarle al comportamiento moral un fundamento racional universal que se había tambaleado tras los envites de Hume.

Volviendo a enlazar con el utilitarismo del pensamiento de Godwin, podemos decir que nos encontramos ante una forma de juzgar la sociedad muy distinta de la de otros pensadores de la época, pues en Godwin el utilitarismo está estrechamente relacionado con la moral (como en la última etapa de Bentham). Esta forma de captar la realidad recoge la cuestión de la benevolencia universal como la producción de la mayor cantidad de algún bien (material o moral) para la mayor cantidad de personas. Aunque el gran desarrollo de esta teoría se suele centrar en los pastores disidentes (Price, en especial en la *Review of the Principal Questions in Morals*), por el componente ético que introducen en ella, es necesario hacer referencia a

⁵ *Ibidem*, p. 191.

⁶ Es decir, que el imperativo categórico, al carecer de contenidos materiales, no prohíbe ninguna acción concreta. Ya el mismo Kant, al matizar sus propias apreciaciones, puso en peligro el carácter formal de aquél, y por tanto, el apriorismo del derecho.

⁷ Strauss, L., *Natural right and history*, University of Chicago Press, Chicago 1971, p. 99.

⁸ Godwin, W., *op. cit.*, p. 179.

la aportación de Hume, ya que es Hume quien, trabajando con estos mismos conceptos, nos ofrece una visión mucho más interesante en relación a Godwin, pues su reflexión no está teñida, en primera instancia, de matices religiosos, de tal forma que la noción de utilidad queda así preparada para que sea reelaborada por Godwin desde una perspectiva puramente social y no religiosa:

«Por lo tanto, si la utilidad es una fuente de sentimiento moral, de ello se sigue que todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad se recomienda por sí mismo a nuestra aprobación y buena voluntad. He aquí un principio que explica en gran parte el origen de la moralidad»⁹.

Para entender esta evolución hay que tener en cuenta la forma peculiar mediante la cual se desarrolló el utilitarismo en Gran Bretaña. Si bien puede decirse que nace con el libro de John Gay *Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality* (1731), penetra en los escritores reformistas sobre todo a través del utilitarismo de Helvecio, fuente en la que el mismo Bentham profundizó en Francia. La versión de John Gay derivó en una teología con un sentido de la ética muy distinto al que trataba de establecer Helvecio en *De l'esprit*, para quien los asuntos de la moral eran un objeto tan científico como la física:

«C'est par les faits que j'ai remonté aux causes. J'ai cru qu'on devoit traiter la moral comme toutes les autres sciences et faire une morale comme une physique expérimentale»¹⁰.

Por consiguiente, Godwin va a lograr, una vez sentados estos precedentes, encontrar una fundamentación racional a su teoría de los derechos y deberes por medio de la doctrina de la benevolencia universal, pudiendo así llevar a cabo un detenido análisis de uno de los más controvertidos puntos de su pensamiento: el conflicto entre los derechos del individuo (según los planteamientos liberales) y la sociedad.

En términos generales, afirma Godwin que un derecho es un título moral sobre algo, y en el caso que nos ocupa, entiende por derecho una facultad discrecional del individuo para realizar cualquier acto. Esta cir-

⁹ Hume, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 90.

¹⁰ Helvecio, *De l'esprit*, en *Oeuvres complètes*, París 1795, tomo 1, p. 116.

cunstancia conduce, inevitablemente y ya que los hombres viven en sociedad, al conflicto¹¹.

Partiendo de estas apreciaciones, Godwin concluye diciendo que en la sociedad existente no puede hablarse de que los hombres tengan derechos, entendidos como facultades discrecionales: no podemos utilizar nuestra discreción para propósitos inmorales. Pero no es posible obviar la existencia de cierta esfera de actuación individual, hecho que se evidencia a cada momento, de forma que a nuestro autor le resulta necesario efectuar en este punto una discriminación en cuanto a los derechos que posee el individuo. Godwin habla de derechos activos y pasivos. Los derechos activos, manifestaciones de la facultad discrecional del individuo, no existen porque ningún acto puede realizarse al margen de la moral. Si un acto es moral, y por tanto es racional, se convierte en una obligación, no es un derecho; de ahí que derechos y deberes se excluyan mutuamente. Por tanto, Godwin sólo concibe la existencia de un derecho activo en un sentido primario, como la capacidad de realizar una actividad no susceptible de ser juzgada desde un punto de vista ético.

Los derechos pasivos serían, pues, de los únicos de los que puede gozar el individuo en cuanto tal, ya que se trata de la posibilidad de actuar sin la coerción de otros en determinada esfera de acción, o sea, que no implica la facultad de llevar a cabo cualquier acto, ya que existe un condicionamiento que así lo impide, y que está en el resto de los individuos en cuanto a su capacidad volitiva, que también queda restringida. Junto a esta aceptación del derecho pasivo, Godwin coloca otra que lo concibe como la capacidad de controlar nuestros pensamientos en cuanto que constituyen nuestra esfera de acción más próxima. Si de este segundo significado se deriva el análisis del juicio privado, del primero Godwin deduce el derecho a la asistencia como sentido recíproco de la naturaleza de la justicia: la obligación moral de alguien corresponde al derecho moral de otro.

¹¹ «Los derechos de un individuo no pueden chocar ni ser destructivos respecto de los derechos de otros, pues si así fuera, tal como la entienden ciertamente los defensores de los derechos del hombre, serían simplemente una jerga confusa e inconsistente. Si un hombre tiene derecho a ser libre, su vecino no tiene derecho a convertirlo en esclavo; si un hombre tiene derecho a castigarme, yo no tengo el derecho a rehuir el castigo; si alguien tiene derecho a una suma de dinero que se halla en mi posesión, yo no puedo retener esa suma en mi bolsillo. No es menos cierto e incuestionable que carezco del derecho a omitir el cumplimiento de mis deberes», Godwin, W., *Investigación acerca de la justicia política*, Júcar, Madrid 1985, p. 69 (basada en la primera edición). Este fragmento pertenece a la primera edición de *Political Justice* (1793). El capítulo V del libro II («Of Rights»), del que forman parte estas líneas en su primera redacción, fue totalmente transformado en la tercera edición de la obra (1797).

La defensa del juicio privado por parte de Godwin está en directa relación con sus ideas acerca del progreso social y la importancia que para su desarrollo tiene el crecimiento de la razón. El fundamento utilitarista de esta reflexión es, una vez más, muy evidente, y proyecta el desarrollo del individuo con el fin de realizar la actividad más adecuada en función de sus capacidades, lo que constituiría la plasmación racional de deber. Señala Godwin la existencia de elementos limitadores en el desarrollo del juicio personal, elementos que viene dados tanto por el poder coercitivo de las instituciones como por la uniformidad del pensamiento en la época contemporánea. Este último aspecto tiene una importancia de primer orden porque es una de las manifestaciones principales en las que el pensamiento de Godwin se muestra especialmente preocupado por la pérdida de individualidad en la sociedad:

«Men are so succesfully reduced to a common standard by the operation of positive law that, in most countries, they are capable of little more than, like parrots, repeating what others have said. This uniformity is capable of being produced in two ways, by energy of mind and indefatigableness of enquiry, enabling a considerable number to penetrate with equal success into the recesses of truth; and by pusillanimity of temper, and a frigid indifference to right and wrong, produced by the penalties which are suspended over such as shall disinterestedly enquire, and communicate and act upon the result of their enquiries. It is easy to perceive which of these is the cause of the uniformity that prevails in the present instance»¹².

Tales apreciaciones están conectadas con la pérdida de identidad del individuo en relación a su producción material en el sistema económico imperante, lo que puede ser planteado como una anticipación del concepto de alienación. En el plano intelectual, la reflexión tiene una proyección igualmente interesante, y se halla estrechamente ligada a la función de las instituciones. Pero, llegados a este punto, observamos en el pensamiento de Godwin, si no una contradicción, sí una cierta ambigüedad en lo que se refiere al papel de las instituciones, pues éste aparece definido de forma confusa. Toda acción humana, afirma Godwin, está determinada por la actuación de un ser inteligente y por las leyes universales, que a su vez se deben ver impulsadas por los estímulos en la práctica de la virtud y la justicia, por parte de las instituciones. Este doble carácter de las instituciones como elementos magistrales y a la vez corruptores de la sociedad, plantea

¹² Godwin, W., *Political Justice*, p. 206.

muchos problemas en el pensamiento godwiniano, y da pie a varias interpretaciones según se haga hincapié en el carácter esencialmente perjudicial de las mismas (y llegando, por tanto, a un análisis individualista o anarquista), o se centre el examen en el papel rector de la moral que Godwin otorga a las instituciones (mucho más claro en *Political Justice* que en otras obras), lo que desembocaría en interpretaciones que justifican la existencia de un poder fuerte, aunque paternalista (en la línea de Morelli), o en una versión radical de la «democracia como desarrollo», según la terminología de Macpherson, que comprendería el desarrollo de la personalidad de los individuos en un sentido moral, tal y como lo entendería John Stuart Mill (por supuesto, sin ninguna llamada al radicalismo).

El iusnaturalismo ha sido tradicionalmente una respuesta filosófica al problema del derecho. Fue sobre todo a partir de los siglos XVII y XVIII cuando alcanzó un mayor desarrollo por la formulación sistemática de los derechos subjetivos del individuo como forma para frenar los abusos del poder (Locke), o como medio de fortalecer al estado en la búsqueda de la paz (Hobbes). Hume negó su existencia al afirmar que no hay ninguna fundamentación universal y racional para la conducta; vicio y virtud son más un proceso de comparación que una apelación a una naturaleza prefijada de las cosas¹³. Hume comenzó a difundir un sentimiento de relatividad del comportamiento («Truth is disputable», frase que despertaría a Kant de su famoso sueño dogmático) y que encarrilaría al pensamiento británico, ante la problemática que este escepticismo iba a provocar, en el utilitarismo. En Godwin se recoge esta herencia de forma clara, como ya hemos indicado, aunque no se manifiesta en la defensa de los derechos, sino en la justificación de los deberes; y al contrario que Hume, Godwin sí admite la existencia de leyes universales, pero éstas actúan de forma individual y no representan la situación existente, es decir, que las leyes universales no son la base del derecho:

«The only principle which can be substituted in the room of law is that of reason exercising an uncontrolled jurisdiction upon the circumstances of the case. To this principle no objection can be arise on the score of wisdom. It is not be supposed that there are not men now existing whose intellectual accomplishment rise to the level of law. Law we sometimes call the wisdom of our ancestors. But this is a strange imposition»¹⁴.

¹³ Jenkins, J., *The enlightenment legacy of David Hume*, Ann Arbor, Michigan 1991, p. 174.

¹⁴ Godwin, W., *op. cit.*, p. 690.

Las leyes no son más que instrumentos en manos de los hombres para favorecer las situaciones positivas o justificar las negativas. Juzgar a los hombres por una misma ley choca directamente con la individualidad de las personas y constituye un elemento primordial de manipulación en defensa de un determinado sistema social. Estos argumentos de Godwin no son, ciertamente, muy novedosos, pero si se ponen en relación a afirmaciones como la que citamos a continuación, nos presentan un panorama mucho más interesante:

«Law tends, no less than creeds, catechisms and tests, to fix the human mind in a stagnant condition, and to substitute a principle of permanence in the room of that unceasing progress which is the only salubrious element of mind. All the arguments therefore which were employed upon that occasion may be applied to the subject now under consideration»¹⁵.

La imagen que tiene Godwin acerca del sistema jurídico no es sólo la de un conglomerado de leyes de las que se sirve la sociedad comercial para perpetuarse, sino también la de una gran losa que aplasta al individuo en cuanto que le niega su propia capacidad de decisión y perfeccionamiento, y le iguala, en sus faltas, a todos los demás individuos, independientemente de sus peculiaridades (su individualismo extremo le llevó a decir que la individualidad es la esencia de la vida intelectual). Pero Godwin vuelve a caer en la misma contradicción anterior al criticar el carácter uniformizador de las leyes y al propugnar, por otra parte, una absolutización de la justicia definiéndola como el valor de todo deber moral.

De esta forma, queda planteada la siguiente cuestión: ¿de qué modo encaja la libertad en el pensamiento de Godwin? En general, el análisis de la libertad política queda enmarcado en el conjunto de su argumentación. Es tal vez la libertad de la voluntad lo que más preocupa a nuestro autor, ya que ésta queda directamente condicionada por la necesidad. Godwin tiene un concepto de la necesidad muy determinista, puesto que para él la doctrina de la necesidad condiciona en primera instancia la actuación del hombre, así como la de la naturaleza (fundamento de la ciencia). La influencia de Hume es aquí muy clara. En *Political Justice* este argumento es expuesto de forma radical, presentando la doctrina de la necesidad como un proceso mecanicista, de causa-efecto, que condiciona el comportamiento del individuo y del mundo, y entiende las decisiones como un mero encadenamiento de móviles hacia un fin que es el conocimiento de la verdad. No es tanto una comprensión racio-

¹⁵ *Ibidem*, p. 688.

nalista como empirista porque concibe al hombre como un ser pasivo, instrumento de causas externas que le impelen hacia un trayecto determinado. La clave reside en que Godwin, con esta reflexión, sostiene que no está negando la capacidad de libertad del individuo, por cuanto apunta que el camino de la libertad es, necesariamente, el del perfeccionamiento moral del hombre, el camino hacia la verdad, o sea, que Godwin, llega en este momento a una antinomia sin solución. Trata de salir de la oscuridad de estas aseveraciones explicando que hay que entender las expresiones del tipo «el hombre tiene derecho a hacer alguna cosa concreta» como «el hombre tiene obligación, está determinado a hacer algo», teme que las demandas de un derecho puedan transformarse en lo que se llama «independencia moral», que no es otra cosa que cualquier actuación realizada independientemente de la consideración del deber:

«The more I resign myself to the influence of truth, the cleaner will be my perception of it. The less I am interrupted by questions of liberty and caprice, of attention and indolence, the more uniform will be constancy. Nothing could be more unreasonable than that the sentiment of necessity should produce in me a spirit of neutrality and indifference. The more certain is the conjunction between antecedents and consequents, the more cheerfulness should I feel in yielding to painful and laborious employments»¹⁶.

Todo lo anteriormente expuesto conforma un conjunto de argumentos que son la base de la crítica a los liberales que lleva a cabo Godwin desde un punto de vista ético. Si bien puede decirse que tanto el autor que nos ocupa como los que son objeto de sus iras, pertenecen a una misma tradición de pensamiento que tiene en el utilitarismo la clave de sus respectivas exposiciones doctrinales, no por esto, y según dijimos con anterioridad, dejan de observarse diferencias en sus razonamientos. Un buen ejemplo es el propio concepto de utilidad, que se desarrolló como un fin en sí mismo para los liberales de la escuela clásica de economía partiendo de las reflexiones que había llevado a cabo la filosofía escocesa llamada del sentido común, que tuvo en J. Reid y Dugald Stewart sus principales exponentes. Godwin estudia esta cuestión desde las críticas de Priestley, partidario de Locke y de la nueva psicología asociacionista, y para él la utilidad se convierte en el medio por el que la justicia y la verdad manifiestan su racionalidad en el mundo. Así, la utilidad según la conciben los economistas del *laissez faire* es una falacia, porque no es cierto que esta política conduzca a la mayor producción de un bien para un número también mayor de personas.

¹⁶ *Ibidem*, p. 356.

Una de las líneas de ataque de Godwin a los liberales es la crítica a la concepción liberal de los derechos. Según él, hay dos claros elementos determinadores de nuestra conducta a este respecto, que son el sistema económico existente y la naturaleza del hombre. Ambos factores obligan a distinguir entre el derecho a elegir y el derecho a tener todas las opciones para elegir. De este modo, la evidencia niega la existencia de igualdad de derechos en la sociedad, y el sistema de derechos, según lo entienden los liberales, tan sólo es la máscara que justifica los mayores atropellos:

«Few things have contributed more to undermine the energy and virtue of the human species than the supposition that we have a right, as it has been phrased, to do what we will with our own. It is thus that the miser, who accumulates to no end that which diffused would have conduced to the welfare of thousands [...] by observing that they came fairly into possession of their wealth, that they owe no debts, and that of consequence no man has authority to enquire into their private manner of disposing of that which appertains to them»¹⁷.

La otra línea de ataque tiene un claro sentido ético y se centra en la crítica a la introducción de elementos exteriores a la realización de las acciones, independientemente de su bondad intrínseca. Es decir, que las recompensas o los castigos que se establecen en la interpretación liberal de la sociedad desvirtúan la realización de actos moralmente justos. En este sentido, Godwin analiza el castigo de forma muy similar a Helvecio y Holbach, considerando que su efecto es doblemente perjudicial por cuanto afecta de forma retrospectiva al individuo sancionado, y de forma prospectiva, a la comunidad, condicionando su actuación. Las similitudes de Godwin con Helvecio en esta cuestión son muy evidentes en sus novelas, en las cuales la preocupación por los motivos y las consecuencias individuales y sociales de las acciones ocupan un lugar primordial. Así, *Caleb Williams or Things as they are* (1797) ha sido interpretada muy frecuentemente como una parábola de *Political Justice*, y algunos autores han querido ver en ella todos los conceptos con los cuales Holbach había tratado de construir una ética secular¹⁸. Las otras obras literarias de Godwin continúan manteniendo este énfasis en el determinismo social especialmente *Mandeville. A tale of the seventeenth century in England* (1817). De esta manera, Godwin sirve de punto de contacto entre el pensamiento de Helvecio y el de Holbach, pues une la reciprocidad entre el bien

¹⁷ *Ibidem*, p. 194.

¹⁸ Deane, S., *The French Revolution and the Enlightenment in England, 1785-1832*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1988, p. 87.

privado y el público del primero con la búsqueda de la armonía interna del individuo por parte del segundo.

La reflexión de Godwin en este asunto de los derechos y las libertades es una de las tantas cavilaciones acerca de cómo conjugar derecho natural y utilitarismo. Casi ningún autor del siglo XVIII resolvió la cuestión de forma satisfactoria, y los que encontraron alguna salida en esta polémica hubieron de renunciar a alguno de los dos elementos (Bentham, por ejemplo). Fue en la filosofía británica en la que, al buscar una justificación utilitaria a los derechos del hombre, se manifestaron de forma muy clara las contradicciones del pensamiento de Helvecio. El interés de Godwin estriba en su asimilación de los planteamientos de la filosofía francesa que le llevan a profesar un optimismo antropológico no exento de crítica, de ahí que renuncie al derecho natural. De esta manera, Godwin puede defender radicalmente el determinismo social, sobre el que proyecta sus reflexiones acerca de la limitación de la libertad, y puede llegar a superar el estatismo de Hume.

LA FORMACIÓN DEL ESTADO

La legitimidad del sistema social existente ha obligado siempre a un tipo de reflexión muy determinada, basada en la necesidad de encontrar un orden de las cosas que no responde más que a una serie de convenciones políticas. Si la legitimidad de la sociedad tradicional estaba fundada en el derecho divino, la legitimidad política es el cimiento de la sociedad liberal; sus funciones parten de la relación entre el sujeto y el estado, y se plasman tanto en la regulación de la conexión estado-sujeto (establecimiento de instituciones, leyes, etc.) como en la identificación de la autoridad, es decir, la justificación del ejercicio del poder y, por tanto, de la fuerza por parte del estado, y como la personificación de esta función en determinadas instituciones e individuos.

El periodo histórico que nos ocupa constituye una de las épocas de más interés en la construcción del concepto de legitimación porque ve desarrollar un tipo de justificación, la política, que presenta grandes desventajas con respecto a la anterior, la legitimidad religiosa, pues ésta es esencialmente histórica, mientras que la legitimidad política es sobre todo analítica, de ahí que sea necesario profundizar mucho más en su configuración. De hecho, los autores contemporáneos dedicaron muchas páginas a la reflexión que implica la creencia de que el estado tiene una particular cualidad que lo distingue de otras instituciones en el ejercicio del poder.

Como es posible observar en distintos pensadores (no sólo conservadores en la línea de Burke), el elemento histórico trató de ser mantenido a toda cos-

ta en la nueva fundamentación de la sociedad contemporánea, ya que constituía el criterio más básico en la identificación de una colectividad. Su plasmación estuvo en la defensa de la costumbre como principio primario de la configuración de la sociedad¹⁹. En este sentido, la teoría utilitarista como representante de un tipo de pensamiento muy influyente en dicha cuestión, se orienta hacia las consecuencias de lo que ha de ser justificado o fundamentado. Es decir, que su naturaleza es teleológica. Esto, aparte de ser un intento de legitimar la monarquía desde criterios racionales, implica la asunción de unos elementos gradualistas y, en algunos autores, estáticos en la comprensión del proceso de la reforma social, si es que ésta es contemplada como tal²⁰. Así, el hábito es la articulación de unos valores sociales vinculados al individuo en función de su situación en el entramado económico.

En el caso de Godwin, no vamos a encontrar en su razonamiento el elemento histórico como criterio de legitimidad. De hecho, Godwin se unió a los pensadores que atacaron tal justificación por las implicaciones inmovilistas que traía consigo. La más violenta diatriba contra la tradición partió de Thomas Paine, quien estableció toda su argumentación en *Los derechos del hombre* en función de la crítica a la defensa por parte de Burke del modelo británico de gobierno. Si bien el ataque de Paine fue más directo y violento, sus objetivos estuvieron en la formación de una especie de estado del bienestar y no en una sociedad sin estado. No obstante, ambos autores coinciden en analizar hasta qué punto este concepto de legitimidad limita la capacidad del individuo²¹. Partiendo de los problemas derivados de la legitimidad de la sociedad de su tiempo, Godwin lleva a cabo un análisis de las tres teorías principales acerca del origen del gobierno; la fuerza, el derecho divino y el contrato social. La más interesante, y a la que el autor dedica más espacio es, obviamente, la teoría del contrato social, pues las otras dos, en tanto que no están fundadas en la razón, no pueden ser la base de la sociedad del futuro. La crítica de Godwin a la teoría del contrato social pone en duda la adscripción de su pensamiento al utilitarismo al uso, por un lado, por su imposibilidad de aceptar el contractualismo según quedó establecido por los utilitaristas más insignes (dado el ya citado grado de inmovilismo que suponía) y por

¹⁹ Bentham, J., *First principles preparatory to constitutional code*, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 114.

²⁰ «En toda sociedad compuesta por diferentes clases de ciudadanos, es necesario que una de esas clases sea superior a las demás. Es por lo que los niveladores no hacen sino cambiar y pervertir el orden natural de las cosas», Burke, E., *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1978, p. 129.

²¹ Paine, T., *Los derechos del hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1984, p. 36; Godwin, W., *Political Justice*, libro VI, capítulo I, en el que viene a decir que las costumbres no son otra cosa que las opiniones en acción.

otro, por su temor a que la autonomía individual quedara desdibujada en un conjunto global dominado por las opiniones de la mayoría. De esta forma, Godwin duda de que puedan ser proyectadas las relaciones existentes bajo un sistema estatal determinado a una situación natural sin estado: no es posible presuponer que pueda existir una coacción que impulse a una unión en una situación en la que no tiene que haber ningún peligro amenazante del comportamiento del individuo. Es decir, para Godwin, la teoría del contrato está llena de vaguedades que nada especifican acerca de la naturaleza y obligaciones de esta relación. Especial preocupación tienen para él las cuestiones relativas a las consecuencias del contrato y a la pérdida de la individualidad en la condición contractual. Con respecto a ambas cuestiones, Godwin añade un nuevo elemento de reflexión al planteamiento rousseauniano de la soberanía, pues para el pensador británico hay que introducir el respeto a la individualidad, que no está comprendido en la vaguedad con que Rousseau emplea el término «pueblo». Sin embargo, sorprende que al analizar el contractualismo con respecto a esta problemática de lo individual, Godwin señale únicamente que la cuestión ya queda planteada en Locke (cuando éste afirma que sólo un compromiso personal puede convertir a un individuo en miembro activo de la comunidad), y no haga referencia a afirmaciones como la siguiente, que manifiestan los problemas derivados del mantenimiento de la individualidad:

«Allí donde la mayoría se impone a los demás, resulta imposible que el cuerpo político actúe como tal cuerpo único y, consecuentemente, se disolverá de nuevo inmediatamente»²².

Si las afirmaciones de Locke pueden ser entendidas en función de la utilidad práctica que el sistema reporta (desde una visión global de su pensamiento), no sucede lo mismo con Godwin, quien poco después lleva a cabo una importante crítica de la aquiescencia tácita del contrato como fundamento del mismo.

El análisis que realiza Godwin sobre el contrato social tiene como objetivo la deslegitimación de la sociedad civil, de ahí que desmenuce sus principios más básicos para sacar a la luz lo que de arbitrario tiene el sistema. Si el ya mencionado problema de la individualidad es uno de sus principales puntales de ataque, la crítica elaborada desde el examen del sistema en función de una dimensión temporal es el otro. La clave está para Godwin en caer en la cuenta de que la sociedad civil no puede mantener sus presupuestos iniciales (si es que estos son válidos) más que en los ficticios individuos que lle-

²² Locke, J., *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Espasa Calpe, Madrid 1991, p. 275.

varon a cabo la celebración del contrato, quienes, según la teoría clásica²³, gozaban de total y absoluta libertad para tomar decisiones. Las generaciones posteriores basan su aceptación del sistema en una aquiescencia tácita que les obliga a admitir las leyes ya elaboradas y las que vayan a ser elaboradas en su nombre. Llegado a este punto, Godwin se ve en la necesidad de hacer hincapié en el camino sin salida al que lleva este razonamiento. Rousseau trató de solucionarlo por medio de la apelación a la soberanía del pueblo, o sea, a la voluntad general. De la conjunción de la voluntad y la libertad nace la idea del pacto:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por el cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a su mismo y permanezca tan libre como antes. Tal vez éste sea el problema fundamental cuya solución da el contrato social»²⁴.

Este archiconocido fragmento resume en pocas líneas el contenido político básico del pensamiento de Rousseau. Implica, evidentemente, una mínima sociabilidad que ya en el *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau había extraído de los ámbitos del derecho natural y había fundamentado sobre los principios previos de la razón: *l'amour de soi* y *la pitié*. La sociabilidad ha sido, en definitiva, instituida por el hombre. Este es el modo mediante el cual Dérathé establece una estrecha relación entre las ideas políticas de Rousseau y el estado de naturaleza²⁵. La sanción moral de la voluntad general es el elemento que legitima el contrato social, sin ella, el pacto no puede mantenerse más que por la fuerza. La concepción del contrato de Rousseau toma elementos de Hobbes y Grocio, aunque contemplados críticamente. Incluye un rechazo manifiesto al pretendido instinto social del hombre. El modelo rousseauniano se articula por una fuerza coercitiva básica, pero también moral, uniéndose ley y libertad. Los individuos, sujetos de la voluntad, no buscan su emancipación en el pacto, sino que su objetivo es hallar una forma de comunidad que proteja a cada uno y a todos dentro del ámbito de la sociedad, o el estado. Es la única forma de fusionar el interés individual y el de los demás hombres.

Godwin, por su parte, no contempla una salida clara a la problemática que plantea esta situación, y si bien apenas hacer comentarios a la solución

²³ *Ibidem*, p. 279.

²⁴ Rousseau, J. J., *El contrato social*, Taurus, Madrid 1969, p. 9.

²⁵ Dérathé, R., *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, P. U. F., París 1950.

rousseauiana, el ataque a la teoría liberal resulta muy crítico, sobre todo si tenemos en cuenta cómo, posteriormente, será empleado el concepto de la voluntad del pueblo por los liberales, en un sentido tan global que podía justificar cualquier cosa; esto puede deberse tanto a la vaguedad del término de Rousseau como a las deformaciones debidas a la práctica política. El camino contemplado por los liberales para esta especie de «renovación generacional del contrato» es la celebración de plebiscitos. Para Godwin esta solución no ofrece ni garantías ni interés en la transformación necesaria de acuerdo con el avance del tiempo, y afirma que presenta graves deficiencias en la posibilidad de ejercer control sobre el poder:

«But this is a very superficial remedy. The addressers of course have seldom any other alternative than that above alluded to, of indiscriminate admission or rejection. There is an infinite difference between the first deliberation and the subsequent exercise of a negative. The former is a real power, the latter is seldom more than the shadow of a power. Not to add that addresses are a most precarious and equivocal mode of collecting the sense of a nation»²⁶.

En definitiva, para Godwin la cuestión del contrato queda encerrada en sí misma porque, volviendo a enlazar con su primer argumento, no garantiza la aplicación del juicio privado: la insuficiencia de la aquiescencia tácita y la falacia de la representación (consecuencias que derivan del concepto de Rousseau acerca de la soberanía) no pueden ser la base de un gobierno, según afirmaba en la primera edición de *Political Justice*. De toda su argumentación a este respecto, se desprende del pensamiento de Godwin una gran preocupación por la autoridad y en virtud de qué criterios se ejerce. Esta cuestión no se trata estrictamente desde un punto de vista monográfico, salvo algún capítulo dedicado a la autoridad política (en *Political Justice*), pero a lo largo de sus obras se observa una especial preocupación por las consecuencias del ejercicio de la autoridad en el individuo y su capacidad de condicionamiento en el juicio de las personas (recuérdense, en este sentido, las ya mencionadas advertencias de Godwin acerca de la uniformización del pensamiento). Sin embargo, Godwin debe admitir la necesidad de que exista algún tipo de organización de la vida en comunidad que contemple la difícil labor de integrar de la forma más idónea la capacidad individual de razonamiento y la búsqueda del bien general. Se manifiesta en la *common deliberation*, el verdadero fundamento del gobierno. En la primera edición de *Political Justice*, Godwin explica la relación existente entre las funciones del juicio perso-

²⁶ Godwin, W., *op. cit.*, p. 215.

nal y las de la deliberación colectiva, que se establece por medio del principio de la justicia, del cual ambas son instrumentos para delegar en los individuos más capaces y preparados. Estos planteamientos asemejan la doctrina de Godwin con respecto al gobierno a la república platónica, a una especie de búsqueda de la verdad a través de la aplicación de la justicia:

«The value of the whole must at last depend upon the quality of their decision. Truth cannot be made more true by the number of its votaries»²⁷.

Godwin trata de establecer las diferencias entre la *common deliberation* y la teoría del contrato social haciendo especial hincapié en un elemento: el compromiso temporal del contractualismo, que implica la aceptación de un sistema social determinado por parte de unas personas que no participaron en su confección. Sin embargo, la distinción no es clara, por lo que se obtiene una impresión muy vaga de lo que pretende decir el autor, ya que en algunos aspectos la *common deliberation* parece acercarse a una forma de democracia radical, y en otros a la ya mencionada república platónica. Esta misma impresión de falta de claridad es la que extrae de la comparación de la primera y tercera ediciones de *Political Justice* en lo relativo al papel de la autoridad y la obediencia en la forma de gobierno existente, pues si bien la edición de 1793 manifiesta una versión radical del asunto, la de 1797 se intrinca por enredados vericuetos tratando de matizar y delimitar distintas formas de autoridad por medios un tanto confusos. No obstante, se hacen interesantes observaciones acerca de la naturaleza del gobierno y del poder que contribuyen a configurar una teoría de los mismos. La afirmación «all government is, strictly speaking, executive» es un punto fundamental para comprender el pragmatismo con el que Godwin analiza las cuestiones relativas al poder. Pese a que la referencia última continúa siendo una abstracta idea de justicia (léase verdad), el examen de los sistemas de gobierno y de las posibilidades del poder se hace bajo una perspectiva utilitaria, aunque como ya hemos dicho en múltiples ocasiones, desde un utilitarismo muy particular.

Para Godwin, no existe entre el gobierno y los individuos que forman la sociedad una relación recíproca de autocontrol (esto está basado, obviamente, en su visión negativa del contrato), de hecho «government in reality, as abundantly appeared, is a question of force, and not of consent». No contempla la formación de un cuerpo político con la significación que tiene en el pensamiento contractualista, de ahí que ofrezca gran interés estudiar cómo evoluciona el concepto entre los pensadores británicos para poder calcular las

²⁷ Godwin, W., *op. cit.*, p. 235.

diferencias²⁸. Fortescue (*De Laudibus Legum Angliae*, 1467-1471) fundaba la discusión sobre el origen y la naturaleza del Estado en la analogía política del *body politic* como una metáfora genética constituida por un *dominium politicum* cuya cabeza era, necesariamente, el rey. Hobbes, por su parte, significa en este contexto la transición del modelo antropomórfico tradicional al modelo del contractualismo moderno, ya que inserta el término en un sistema lingüístico totalmente distinto, con lo que se altera su significado. Esto encarna, en palabras de Diego Panizza, la representación simbólica de la transformación de un código lingüístico (y por tanto político) a otro. Así, se asemeja al término Estado en tanto que persona artificial y jurídica. Ya en Locke el *body politic* se asimila a la sociedad política o civil y a la *commonwealth*, y en él, el ejercicio del poder (legislativo en este caso) tiene una plena justificación, como expuso en los *Dos tratados sobre el gobierno civil*, definiéndolo como el alma que otorga forma, vida y unidad a la comunidad. Entre los contemporáneos de Godwin es tal vez Burke quien más contribuye a otorgar al término «cuerpo político» el significado que lo acerca al actual, pues lo utiliza como criterio normativo para identificar la condición de un sistema político regido por la ley de la naturaleza. Reinterpreta la acepción aplicando al estado organizado el significado del Estado como «hombre artificial» y a las corporaciones el del Estado como «persona ficticia». De este modo, Burke configura un modelo de legitimidad del sistema político basado en el *body politic* como expresión de las tradiciones que avalan las costumbres y el orden:

«El orden es el fundamento de todo bien. Para que el pueblo sea capaz de adquirir sin esclavizarse debe ser manejable y obediente. Es preciso que no se arranquen artificialmente del alma del pueblo los principios de la subordinación natural. Es preciso que respete la propiedad de la que no puede participar. Es preciso que los ciudadanos trabajen para ganar lo que por trabajo no se puede ganar, y si encuentran, como sucede a veces, que el éxito no es proporcional al esfuerzo, será menester enseñarles a consolarse pensando que la proporción se restablecerá por la justicia eterna. Quienquiera que le prive de este consuelo, disminuye su capacidad y le cierra el camino para toda adquisición y para toda conservación. Los que tal hacen son crueles opresores, enemigos sin piedad de los pobres y desgraciados, y al mismo tiempo por sus criminales especulaciones exponen los frutos de la industria próspera y las acumulaciones de la fortuna al saqueo de los negligentes, de los amargados y de los fracasados»²⁹.

²⁸ Seguimos aquí a D. Panizza: «Il concetto di body politic in Burke: y fondamenti dell'organicismo moderno», en *Filosofia Politica*, año VIII, n.º 3, diciembre de 1993, pp. 415-444.

²⁹ Burke, E., *Reflexiones...*, p. 580.

Al margen de otras consideraciones, los planteamientos de Burke se nos aparecen como la legitimación de un orden social determinado; sus aportaciones conceptuales tienen de novedoso, más que ninguna otra cosa, el carácter formal, de tal manera que sus aspiraciones son muy concretas sobre todo si se ponen en relación con el periodo histórico en que vivió. Para él, como muestra de los conservadores, la sociedad civil podía reconocer y acomodar las naturales diferencias entre los hombres. En general, los teóricos conservadores no rechazaban el contractualismo pero, y siguiendo con Burke, tampoco contemplaban de forma estrictamente separada las condiciones natural y social del hombre. De hecho, Burke afirmaba que el estado de sociedad civil es un estado de naturaleza, es decir, que corresponde a un desarrollo natural de la comunidad de hombres, no es una creación artificial. Estas apreciaciones procedían directamente de la obra de Hume y de los primeros escritos de Adam Smith y de Adam Ferguson³⁰.

Los escritores radicales no tienen ese concepto del cuerpo político como un conjunto orgánico en sentido tradicional, pues dado su interés por buscar el fundamento popular al gobierno, con frecuencia recurrieron a los ilustrados franceses y al ejemplo norteamericano, ofreciendo una distinta forma de comprender el fenómeno. Los radicales estaban convencidos de que el estado de naturaleza era la condición histórica del hombre actual, que le otorgaba unas libertades propias y unos derechos naturales previos al estado de la sociedad civil. La doctrina del contrato había sido aceptada por la mayor parte de ellos; Richard Price, por poner un ejemplo, basaba su teoría de la soberanía popular en la afirmación de que la sociedad civil había sido establecida por un contrato original suscrito por todos los hombres. La proyección política de este tipo de declaraciones es muy evidente: la crítica a la soberanía parlamentaria tenía ya un fundamento para exigir la reforma electoral. Los radicales desplazan el concepto del cuerpo político al ejercicio de la soberanía popular en cuanto que representa una acción políticamente consciente plasmada en un texto constitucional. Este es el sentido en que Thomas Paine entiende la cuestión: el poder civil se forma por la suma de los derechos naturales del hombre con una finalidad colectiva, derechos que en cualquier circunstancia son conservados por los individuos. Partiendo de estas premisas, establece Paine la comparación entre el sistema político de la Francia revolucionaria y el de Gran Bretaña³¹.

Situar a Godwin en este contexto exige precisar las coordenadas de su pensamiento en dicha cuestión. La sociedad política es un conglomerado de

³⁰ Dickinson, H. T., *Liberty and property. Political ideology in eighteenth-century Britain*, Methuen, Londres 1979, p. 297.

³¹ Paine, T., *op. cit.*, pp. 70 y ss.

individuos particulares insertos en un conjunto en el que pueden establecerse distintas relaciones en función del grado de virtud que lo presida. La separación que establece Godwin entre gobierno y sociedad es drástica, pues, al contrario de lo sostenido por otros escritores radicales, no contempla una conexión estrecha entre ambas instituciones, ya que el gobierno ejerce una influencia esencialmente negativa en la sociedad, de ahí que, como buen utilitarista, más que preocuparse por la fuente de justificación del gobierno, encuentre un interés mayor en las consecuencias del mismo. Pese a todo, establece una clara distinción entre la validez del gobierno como autoridad moral y su utilidad como institución social. De este modo, Godwin desarrolla una crítica al gobierno y a las instituciones políticas que lo forman por su capacidad de influir en el natural desarrollo de la sociedad hacia su propio progreso. El gobierno es el causante de las perturbaciones del principio de la benevolencia universal por su impulso al patriotismo en los momentos de guerra, y sobre todo por su poder coercitivo. Hace particular incidencia en este aspecto para rechazar la concepción liberal según la cual el gobierno tiene sentido porque protege la vida, la libertad y la propiedad de los individuos. Señala Godwin que esto es absolutamente relativo, y que hay que contemplar el lado negativo de esta función de la institución del gobierno en su poder para determinar la percepción del individuo, por lo que más fuerte se hace la institución cuanto más disminuye la eficacia de la educación³². En este sentido es muy interesante el hecho de que apunte cómo el actual estado-nación ha ganado en capacidad de poder coercitivo porque puede apelar a los tradicionales prejuicios y lealtades en favor del honor nacional y el progreso (probablemente Godwin estaba pensando en la reacción promovida por el gobierno británico en contra de la Revolución Francesa).

Analiza Godwin las formas de gobierno con especial profundidad en el libro V de *Political Justice*, aunque en el resto de sus obras deja caer algunas observaciones acerca de los distintos elementos que la componen. Tal vez la cuestión más interesante sea la reflexión sobre la democracia, aunque también resultan importantes sus puntos de vista sobre la monarquía. J. P. Clark ha señalado que las ideas de Godwin acerca de esta forma de gobierno pueden ser trasladadas al análisis de otras situaciones históricas, concretamente al fascismo o al socialismo estatalista³³. Esta afirmación no parece ir muy descaminada cuando se observa el temor de Godwin a lo que tiene de arbitraria la concentración de poder en un solo individuo. Sus ideas se sitúan en torno al perjuicio que para la sociedad tiene la ostentación de la monarquía y

³² Godwin, W., *op. cit.*, libro I, capítulo IV.

³³ Clark, J. P., *The philosophical anarchism of William Godwin*, Princeton University Press, Princeton 1977, p. 175.

su forma de designación, y sobre todo el carácter místico de que se rodea, que desvirtúa la capacidad individual de ejercer el propio juicio.

La democracia constituye, para Godwin, el mejor sistema de gobierno ya que cada miembro de la sociedad es considerado exclusivamente como un hombre. Una vez más, presiden su análisis los principios de la virtud y de la individualidad. La democracia se presenta en la obra de Godwin como el medio de plasmar los ideales de la justicia por medio de la razón:

«Democracy restores to man a consciousness of his value, teaches him, by the removal of authority and oppression, to listen only to the suggestions of reason, gives him confidence to treat all other men with frankness and simplicity, and induces him to regard them no longer as enemies against whom to be upon his guard, but as brethren whom it becomes him to assist»³⁴.

Según lo anteriormente expuesto, la democracia es tanto una forma de gobierno como una aspiración humana. Esta concepción de la democracia, con una dimensión ética tan importante, fue corriente en algunos autores contemporáneos y posteriores a Godwin, como John Stuart Mill, quien además de la comprensión utilitarista a la manera de Bentham (la búsqueda del interés general), aportó a este concepto las influencias procedentes de la escuela intuicionista o intuitiva, que contaba entre sus representantes a Shaftesbury, Hutcheson, Hume, e incluso Adam Smith (en la *Teoría de los sentimientos morales*). J. Stuart Mill da a la acepción un sentido más universalista que Bentham y hace hincapié en el papel de la educación del entendimiento para la mejora progresiva del hombre. Así, para autores como Godwin, Rousseau o J. S. Mill, la democracia aparece como un principio orgánico de todo el conjunto social presidido por la justicia. En este sentido, podemos aplicar a esta acepción las afirmaciones de Mosca en *La clase política* de que la democracia funciona como una fórmula política de legitimación que responde a la necesidad de la naturaleza social del hombre de gobernar y sentirse gobernado sobre principios morales, no sobre la fuerza.

Godwin, al tratar de mostrar las ventajas de la democracia sobre otras formas de gobierno, recurre a ejemplos históricos para ilustrar sus argumentos (Grecia, etc.), aunque nunca pierde de vista el hecho de que los planteamientos de los que parte son, en el momento presente, irrealizables. De la misma forma utiliza el método historicista para señalar los tradicionales argumentos que se han esgrimido contra la democracia. Se basan estos argumentos sobre todo en lo que denomina la impostura política, es decir, las formas mediante

³⁴ Godwin, W., *op. cit.*, p. 490.

las cuales los poderosos engañan a los individuos acerca de sus posibilidades de razonamiento. Esta labor se realiza por medio de las instituciones políticas, entre las que Godwin destaca la religión:

«If doctrines like these occupy the habitual reflections of any, it is not of the lawless, the violent and ungovernable, but of the sober and conscientious, overwhelming them with gratuitous anxiety, or persuading them passively to submit to despotism and injustice, that they may receive the recompense of their patience hereafter. This objection is equally applicable to every species of deception»³⁵.

Esta explicación, también utilizada por Rousseau en *El contrato social*, le sirve a Godwin para atacar a los que consideran que la aplicación de la democracia desataría a los individuos más violentos de la sociedad, según decía Burke con respecto a la Revolución Francesa. Por otra parte, afirma que los individuos, cuando logren independencia de espíritu, serán capaces por sí mismos de elegir el mejor sistema de gobierno, ya que descubrirán que las leyes no se fundan en razones equitativas.

Sin embargo, y como era de esperar, Godwin vuelve a plantear la problemática derivada del respecto a la individualidad en el sistema democrático. La cuestión, que denominaron tantos autores de la época como el peligro de la tiranía de la mayoría, se apareció para Stuart Mill como una de las principales; Stuart Mill temía que prevalecieran los dictados de la clase media de pequeños propietarios frente a los demás intereses. Godwin, por el contrario, mantenía especiales reticencias hacia la masa ignorante susceptible de caer en manos de cualquier demagogo. El problema fue ya planteado por Rousseau que, en cierto modo, puede decirse que legitimó filosófica y jurídicamente la actuación política de la soberanía de todo el pueblo. Pudiera decirse que la obra de Rousseau supone una traslación del concepto de soberanía absoluta de Hobbes del monarca al pueblo. Esta prevención hacía mantener reticencias acerca de la posibilidad de que un voluntarismo radical fuese el creador de los valores sociales, pudiendo convertir en legal cualquier tipo de mandato. Godwin busca una salida por el lado de la necesidad de la educación progresiva del pueblo para saber elegir, y sobre todo, abogando por la existencia de un objetivismo ético, del mantenimiento de un abstracto ideal de justicia. Así, la deliberación colectiva se proyecta en un futuro.

³⁵ *Ibidem*, pp. 495-496.